

российских философских дискуссиях очень часто применяют к самым разным позициям и подходам, представляющимся оппонентам чересчур «плоскими», «научными» или «рациональными», хотя такого рода характеристики этих подходов редко упоминаются как основания для наклеивания данного ярлыка. Для непредвзятого и плодотворного понимания сути современных философских проблем следует признать позитивизм исключительным достоянием истории философии и провести новые демаркационные линии, соответствующие реальному положению дел в философии, а не предвзятым идеологическим клише в духе советского марксизма.

Г. Шеметов

ПОНИМАНИЕ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ: НА ПУТИ К СОВРЕМЕННОЙ ЭПИСТЕМЕ

Сложность вопрошания о человеке в современном философском и научном дискурсе обусловлена отказом от классических канонов метафизического мышления, которое предполагает субстантивацию и необоснованную универсализацию статичных антропологических опытов, рассмотренных сквозь призму гипотезы об их качественной неоднородности или противоположности субъекта и объекта. Метаморфозы научной и философской рациональности, вызванные парадигмальными эпистемологическими переходами, видоизменяют дисциплинарную структуру, содержание и методы социально-гуманитарного познания, одной из задач которого является разработка антропологической проблематики. Кроме того, они ставят перед исследователями задачу реинтерпретации и детривиализации категории «человек», ее освобождения от самоочевидных коннотаций. Сегодня следует заново поставить вопрос как об эмпирической возможности «человеческого, слишком человеческого» (Ф. Ницше), так и о методологических трудностях его теоретического осмысления,

© Г. Шеметов, 2007

вырабатывая новый философский язык, который бы соответствовал эвристичным и актуальным способам организации познавательного процесса в границах современной эпистемы.

Чтобы лучше понять возможности переопределения категории «человек» в терминах современной эпистемы, необходимо обратиться к содержательному анализу взаимосвязи различных антропологических представлений и концепций, объединенных в дискурсивном пространстве конкретных исторически востребованных способов организации знания. Это дает возможность конкретизировать вопрос об отношении философской антропологии и социально-гуманитарных наук в плане движения к наличной теоретической ситуации. Занимая внешнюю позицию к устойчивым концептуальным схемам философского или социально-гуманитарного познания, мы покажем условие их возможности и актуальный статус, исходя из рациональных предпосылок эпистемных моделей интеллектуального производства. При этом, делая основным предметом исследования трансформацию социально-гуманитарного и философского знания в условиях современной эпистемы, мы неизбежно исходим из характеристик постметафизического мышления, т. е. в данном случае используем постструктуралистский метод, отдавая отчет в неадекватности любых вариантов онтологии сущности, влекущей когнитивную установку на репрезентацию бытия самотождественного человека как присутствия, иными словами, признавая политическую ангажированность «объективного» знания о человеке.

Как раздел классической системы философии, философская антропология изучала человека в качестве особого рода сущего, осмысляя проблемы человеческой природы и существования, а также выявляя антропоцентрический и гуманистический потенциал мировоззрения. Сложность определения места и роли философской антропологии в дисциплинарном и содержательном пространстве философии и по отношению к социально-гуманитарным наукам всегда была связана с тем, что все они, независимо от своих предметных интересов и дискурсивных особенностей, в конечном счете исследовали структуры человеческой реальности. Тем не менее приверженцы антропологизма подчеркивали, что философы и ученые, сосредоточенные в первую очередь на теоретических проблемах природы, общества или познания, интерпретируют человеческое

бытие не исходя из него самого, но в зависимости от тех онтологических и функциональных контекстов, которые понимаются ими как первичные и в которых человеческое бытие получает свое оправдание. В данном случае человек рассматривался как часть физического универсума, как социальный конструкт или как субъект познавательной деятельности. Напротив, исходная установка философской антропологии задавалась тезисом о том, что любое философствование есть раскрытие измерений человеческого опыта, его рефлексивное описание и самоописание, которое невозможно выстроить, исходя из более широких онтологических или гносеологических оснований. Философская антропология показывала, как из основной структуры человеческого бытия рождаются наука, искусство, религия, язык, мораль, идеи права и справедливости, орудия преобразовательной деятельности, историчность и социальность.

В истории европейской философии мы сталкиваемся с множественными образами человека. Тем не менее классическая философская традиция, выстраивая антропологические модели, опиралась на имплицитно предполагаемые парадигмальные образцы и эталоны, несовместимые с нормативными принципами и инструментальными структурами позднего позитивистского знания о человеке. При этом в условиях господства философской метафизической традиции, неразвитости общественных отношений и отсутствия у эмпирической науки потребности в разработке особой сферы социально-гуманитарного знания, которое бы проблематизировало человека и общество, исходя из альтернативных методологических схем, не было. Метафизика редуцировала гетерогенность антропологических и социальных опытов, определяя их через внешние архетипы порядка и подразумевая естественное тождество индивидов между собой и вокруг общих идеалов. Это было возможно прежде всего благодаря предписанной человеку эссенциальной природе, его предполагаемой самотождественности и прозрачности.

В связи с накоплением эмпирических сведений о человеке в позитивных науках актуальность приобрела проблема самоопределения философии по отношению к этой теме. Как известно, уже И. Кант, устанавливая границы применимости различных способов познания и критически проблематизируя статус философии, вы-

ступил с призывом подвергнуть рефлексии и обобщению накопленное научное знание о человеке. Другой пример самоопределения философии в контексте дисциплинарного развития науки – классическая философская антропология в строгом историко-философском смысле как направление в немецкоязычной философии, связанное с именами М. Шелера, Х. Плеснера и А. Гелена. Она стремилась позиционировать себя как «строгую науку», систематизирующую данные конкретных естественно-научных дисциплин и преодолевающую сложившийся дуализм предметов и методов естественного и гуманитарного знания. Но философская антропология в указанном значении, т. е. как тип философствования, противопоставленный иным философским дискурсам (структуралистским, неомарксистским, психоаналитическим, феноменолого-экзистенциалистским и др.), тем не менее пришла в противоречие с актуальными способами организации интеллектуального производства и ментального опыта.

Причины этой ситуации заключались в том, что к данному периоду времени, в соответствии с исследованиями европейской дискурсивности М. Фуко, утвердилась современная эпистема, в условиях которой разрыв слов и вещей восполнялся уже не столько репрезентативными структурами сознания (что соответствовало классической эпистеме), сколько языком, жизнью и трудом как универсальными посредниками. Это означает, что философия перестала играть роль фундаментальной онтологии, имеющей прерогативы в разработке универсальных картин человеческого существования и объяснении социальной жизни, исходя из которой и ориентируясь на которую все социально-гуманитарные дисциплины занимали подчиненную, региональную позицию. В современную эпоху философия уступила место конкретным наукам, изучающим человека как телесное, смертное, вынужденное трудиться для удовлетворения своих потребностей и говорящее существо, – биологии, лингвистике и экономике. Если в концептуальном пространстве ренессансной и классической эпистем, по утверждению Фуко, феномен человека не проблематизировался, будучи самоочевидным как гносеологическая функция установления истинности познавательных актов в отношении природы, включавшей в себя человека, то в современной эпистеме человек впервые возник во всем многообразии и конкретности жизненных проявлений. Таким образом, ко-

нец классической метафизики бесконечного совпал с событием рождения человека, а европейская культура стала современной именно в тот момент, когда конечность человеческого бытия стала мыслиться в перманентном соотношении с самой собой¹.

Закат классических версий философской антропологии повлек радикальный пересмотр представлений о человеке и сомнение в возможности эссенциалистских определений его природы. Неклассическое философствование К. Маркса, З. Фрейда и Ф. Ницше, развернувшееся в контексте указанных эпистемических переходов, обнаружило, что за спиной человека действуют скрытые структуры (социальные, политические детерминанты или бессознательные влечения), задающие параметры его субъективных ориентаций.

Современная философия утверждает, что смысл рождается не в рефлектирующем субъекте, но скорее в результате взаимодействия субъекта с символами, опосредованными культурой, носителем которой данный субъект является. Поэтому любой антропологический дискурс, изучая человека в аспекте связи живого природного тела с историческим временем культуры, сегодня должен учитывать необходимые требования эмпиричности и интердисциплинарности. Вопросы, имеющие в этой связи принципиальное значение, касаются того, какие методы могут использоваться социально-гуманитарными науками и философией для исследования проблем человека и человеческих сообществ и насколько эти методы соответствуют новым цивилизационным и биополитическим реалиям. При этом, раскрывая содержание знания о человеке в современной эпистеме, необходимо учитывать разрыв, отделяющий специализированное знание эрудитов, т. е. привилегированный, тотализирующий глобальный дискурс науки, и частичное, дифференцированное, маргинальное знание, т. е. знание, наделенное памятью о вытесненной политической борьбе. По словам М. Фуко, «речь идет о том, чтобы задействовать локальные, прерывистые, дисквалифицированные, незаконные знания для противостояния унитарной теоретической инстанции, которая претендовала бы на то, чтобы их отфильтровать, иерархизовать, организовать от имени настоящего знания, от имени прав науки, принадлежащей немногим... Речь

¹ См.: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.

идет о восстании знаний... против последствий централизованной власти, которая связана с установлением и функционированием организованного научного дискурса в обществе, подобном нашему»². Именно в этом случае критика будет вестись благодаря генеалогической реконструкции «низших, неквалифицированных, даже дисквалифицированных знаний, знаний подвергнутого психиатрическому или другому лечению больного», благодаря «знанию медика, но такому, которое по отношению к распространенному медицинскому знанию занимает маргинальное и параллельное положение, знанию преступника и т. д.»³.

Стремление к естественной концептуализации социальности, обнаружению ее собственных оснований, несводимых к метафизическим сущностям, а также бурное развитие естествознания привело к доминированию позитивистских установок в отношении способов антропологического описания и познания. Представление об универсальных концепциях научной рациональности и нормативных моделях научной деятельности обеспечивало уверенность в правильности теоретических выводов относительно человека и общества. Данная методологическая установка повлияла на принципы классической политэкономической науки, выводившей структуру и закономерности экономики из понятой определенным образом «природы человека» и врожденных инстинктов (А. Смит), на становление бихевиористских концепций в психологии (Э. Торндайк, Дж. Б. Уотсон), а также на эволюционистские принципы культурной антропологии, которая объясняла отличия первобытных культур их недостаточным и догоняющим развитием по отношению к образцовой европейской культуре (Л. Г. Морган, Э. Тайлор, Дж. Фрэзер).

В социологии аналогичная ситуация выразилась в господстве эволюционистских и социал-дарвинистских исследовательских тенденций (органическая школа Г. Спенсера), согласно которым характеристики общественной системы и общественного разделения труда неизбежно детерминируются биологически. Концепция социального реализма (Э. Дюркгейм, О. Конт, О. Шпанн, Л. Гумпло-

² Фуко М. Нужно защищать общество. СПб., 2005. С. 30.

³ Там же. С. 28.

вич) и позже – структурно-функционального анализа (Т. Парсонс), трактующая общество и его закономерную историческую эволюцию в качестве объективной реальности, предпосылаемой индивидуальному сознанию, приводила к дисциплинарным требованиям адаптации и социализации индивидов в соответствии с однозначно задаваемыми правилами и репертуарами деятельности в границах стабильной социальной системы. Соответственно человеческое измерение редуцировалось до абстрактных, функциональных формообразующих сфер социального механизма, индивидуальность и множественность антропологических опытов в пространстве и времени подменялись исторически определенным типом человека-эталона (господствующего рационального европейского мужчины), а его привилегированная позиция легитимировалась сциентистскими биологическими знаниями и гипотезами. Можно привести большое количество примеров из истории социобиологии, – все они обосновывали определенный тип биополитики, господствовавший в индустриальных обществах. Иными словами, возникли четкие правила, приводимые в действие властью, чтобы произвести дискурс об истине, в результате работы которого люди обрекали себя (будучи носителями и посредниками политических инвестиций) на определенный тип этического поведения, жизни или смерти. Прагматическая реализация наук о человеке, в частности психотерапевтические ритуалы нормализации и стигматизации, воспроизводили и продолжают воспроизводить неравенство, и культурная фокусировка на редуцированном из социального контекста «патологическом» индивиде вольно или невольно сохраняет нетронутыми интересы тех групп, которые уже имеют привилегированные позиции в обществе.

По сути, мы могли бы сказать, что развитие позитивных методов в социальных науках, естественная концептуализация человека и социальности привели к тому, что ученые вновь оказались во власти метафизики, продолжая говорить ее языком, т. е. будучи неспособными помыслить реальность человека и межчеловеческих взаимодействий как гетерогенную, плюральную и динамичную, находящую свое отражение в тех прерывистых и дисквалифицированных типах знания, на которые обращал внимание Фуко и которые выступают способом ее описания. Стоит отметить и то обстоятельство,

ство, что утверждению и легитимации позитивизма в социальных и гуманитарных науках способствовали некоторые версии вульгарно понятой философской антропологии (творчество К. Лоренца, распространившее биологические закономерности поведения животных на человеческое общество; мысль Ф. Ницше о человеке как ущербном, но властолюбивом животном; идеи Л. Фейербаха и Н. Чернышевского о человеке как абстрактном биологическом существе и т. д.).

Критика натурализма и позитивизма осуществлялась с различных теоретических платформ. В частности, как отмечает известная неофеминистская исследовательница С. Бем, критика социобиологического подхода направлена по меньшей мере на три главных аспекта этой объяснительной модели. Во-первых, она отвергает «эмпирическое требование универсальности, утверждая, что почти во всех примерах социобиологи исказили данные о людях и животных, а в некоторых случаях — даже данные по растениям, чтобы создать иллюзию гораздо большего числа человеческих универсальных черт, чем может существовать на самом деле»⁴. Во-вторых, «критика направлена на эмпирическую базу утверждений о генетике в социобиологии и аргументирует, что нет никаких доказательств существования связи между генами и теми видами человеческого поведения, которое социобиологи пытаются ими (генами) объяснить»⁵. Наконец, в-третьих, «критика направлена на саму природу социобиологических объяснений. Ведь в отсутствие каких-либо эмпирических доказательств особых видов генов для специфического поведения, постулируемых социобиологами, все социобиологическое предприятие стало уже просто упражнением в тавтологии»⁶. Стоит привести в этой связи аргументацию Р. Блейер, которая отметила следующую принципиальную порочность социобиологического метода размышлений: «Выбирая какое-то конкретное поведение человека и животных, социобиология делает *предположение*, что это (рассматриваемое) поведение имеет генетическую основу. А затем выстраивается спекулятивное объяснение того, как это по-

⁴ Бем С. Линзы гендера. Трансформация взглядов на проблему неравенства полов. М., 2004. С. 56.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

ведение могло бы способствовать наибольшему репродуктивному успеху индивида и, вследствие этого, было бы отобрано в процессе эволюции, *если* оно имело генетическую базу. Это предположение затем становится доказательством для *предположения*, что поведение имеет генетическую основу»⁷.

В целом концептуальная ущербность социал-дарвинизма и натурализма в социальном и гуманитарном познании вытекает из того, что они игнорируют вопрос об отношении биологии и культуры, интерпретируя последнюю как эпифеномен. По утверждению С. Бем, первостепенную важность имеет техническое различие между универсальным биологическим генотипом и вариабельным фенотипическим контекстом культуры: социобиологи «обращают слишком мало внимания на культуру и историю, а также на то, что считается главной отличительной чертой человеческой биологии: способность человеческих существ изменять свое окружение через культурные изменения и, следовательно, изменять себя... Минимизируя эту способность человеческого мозга к эволюционированию, социобиологи ошибочно представляют человеческий организм как существо, взаимодействующее с миром в жестких рамках генетической предопределенности, а не как существо, которое взаимодействует с миром посредством генетических программ с меньшей определенностью»⁸.

В философии оппозицией позитивистским теориям выступила историцистская стратегия гуманитарного познания, противопоставившая субъект-объектному социологическому редукционизму позицию имманентной герменевтической включенности познающего сознания в уникальные и неповторимые историко-культурные и антропологические миры (с различных исследовательских платформ историцистскую и герменевтическую доктрину развивали В. Дильтей, В. Виндельбанд, Г. Риккерт, О. Шпенглер, А. Тойнби, Б. Кроче, Дж. Джентиле, Р. Коллингвуд, Р. Ингарден, Х.-Г. Гадамер). Установленные методологические различия между номотетическим и идиографическим типом познания способствовали пересмотру оснований социально-гуманитарного знания, например, в обществен-

⁷ Бем С. Указ. соч. С. 56.

⁸ Там же. С. 58.

ных науках получила распространение «понимающая социология» (М. Вебер, Г. Зиммель), в психологии и психоанализе в противовес натуралистическим возобладали концепции гуманистического, интерсубъективного или структурного характера (Э. Фромм, К. Хорни, Х. Салливан, С. Рубинштейн, Р. Лэйнг, Ж. Лакан, Р. Столороу и др.), а в культурной антропологии получили развитие партикуляризм и структурализм, подчеркивающие ценность своеобразия каждой культуры и представляющие единство человечества гораздо более сложным и утонченным образом, чем традиционный эволюционизм (Ф. Боас, Э. Сепир, Р. Бенедикт, М. Мид, К. Леви-Стросс).

Постклассическая теоретическая ситуация характеризуется сильными антисубъективистскими, антигуманистическими и анти-антропологическими тенденциями, истоки которых прослеживаются в развитии социально-гуманитарного познания, соответствующего современной эпистеме, а также в философии М. Хайдеггера и французского постструктурализма. М. Хайдеггер пишет, что «всякий гуманизм или основан на определенной метафизике, или сам себя делает основой для таковой. Всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики – имея в виду способ, каким определяется существо человека, – проявляется в том, что она "гуманистична"»⁹. Метафизика, по словам Т. Керимова, озабочена поиском все новых и новых антропологических фигур. В новоевропейской философии в качестве таковой фигуры просматривался субъект как базисный принцип забвения бытия в хайдеггеровском смысле – «тогда она являла собой фигуру автономной и специфической человеческой реальности. Человек, будучи идентифицированным как субъект, предстает в качестве сверхсущего, лежащего по ту сторону сущих. При этом о человеке говорится как о высшей точке бытия и, стало быть, как о мере того, на что способно бытие как таковое»¹⁰. Деконструкция эссенциального человека-субъекта, его растворение в тексте, в свободной и не-

⁹ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 197.

¹⁰ Керимов Т. Х. Социальная гетерология и гуманитаризация обществознания. Екатеринбург, 2004. С. 52.

линейной игре анонимных знаковых следов культуры призваны «вписать имя человека в реализацию попытки переобоснования общественности, которое ставит любое существование в зависимость от события, представляя при этом последнее как чистую возможность бытия-множественности»¹¹, сингулярного, ускользающего и лишенного единого основания.

Переход от сущностного к дискурсивно-коммуникативному пониманию человека является проявлением лингвистического и нарративного поворота в осмыслении субъективности. При этом происходит отказ как от метафизических или натуралистических интерпретаций антропологических опытов, так и от их интерпретации в духе статичной структурно-функциональной адаптации. Фигура человека проблематизируется в широком контексте различных дискурсов, с одной стороны, обнаруживая свою зависимость от политических эффектов социального знания, а с другой, выступая структурирующим началом тех социальных практик, которые впоследствии это знание будут производить. Версии символического интеракционизма и феноменологии (Ч. Кули, Дж. Мид, А. Шютц, П. Бергер, Т. Лукман, М. Мерло-Понти, Л. Бинсвангер, Р. Кайюа), теории структуризации (Э. Гидденс), различные постмодернистские теоретические модели (Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж. Бодрийяр, Ю. Кристева, Ж. Батай и др.), неофеминистские и гендерные исследования (Т. де Лауретис, Э. Гросс, Л. Иригарэ, Д. Хэрэуэй, Дж. Митчелл и др.) открывают новые перспективы понимания порядка протекания социальных процессов глазами субъекта действия во всем многообразии его миноритарных и детерриториализованных антропологических обнаружений.

Причины возникновения и динамика разворачивания новейших антропологических явлений требуют осмысления при помощи методологий, свободных от метафизического, биологического или социально-конструктивистского редукционизма. Исследование обществ позднего капитализма, т. е. обществ постсовременных, институциональные и внеинституциональные логики функционирования которых трансформируются в сравнении с предшествующей эпохой модерности, позволяет проблематизировать новые антро-

¹¹ Керимов Т. Х. Указ. соч. С. 52.

пологические реальности, подвергаемые реинтерпретациям в различных кодах культурного универсума. И именно после утверждения современной эпистемы возникла возможность альтернативной проблематизации антропологического опыта в терминах постметафизической и постпозитивистской социальной теории, где человеческое не дано изначально как трансцендентальное означаемое, но конституируется тем или иным образом в актах контекстуального саморазличения.

Р. И. Вылков

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ИНФОРМАТИКИ: ПРОБЛЕМА ПЕРЕХОДА ОТ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ К ОСМЫСЛЕНИЮ КИБЕРПРОСТРАНСТВА

Информатика представляет собой комплекс междисциплинарных исследований, посвященных проблематике современных информационных технологий. Не вызывает сомнения, что в ее предметную область входят вопросы функционирования информационно-коммуникативной среды, реализованной при помощи компьютерной техники. Поэтому с точки зрения философии науки значительный интерес вызывает проблема реальности в информатике.

Прежде чем приступить к рассмотрению интересующей нас темы, следует отметить, что предмет информатики на протяжении XX столетия претерпел определенные трансформации. Однако до сих пор среди обычных пользователей распространено наивное мнение, согласно которому информатика является всего лишь наукой о компьютерах. Далее необходимо продемонстрировать, как история развития этой дисциплины опровергает подобный упрощенный подход.

Первый период (1940-е гг.) был связан с созданием теоретических основ проектирования вычислительной техники. В то время вопросы хранения, переработки и передачи информации имели